第 62 卷 第 6 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 62, No. 6
2025 年 11 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Nov. 2025

陶渊明与庐山佛教之关系发微

范 子 烨

(中国社会科学院 文学所, 北京 100732)

摘　要: 陶渊明与庐山佛教的关系以及与之有关的一些问题,长期以来为学术界所关注。考察陶渊明的经典作品可以发现,他在宗教信仰与宗教文学形式之间有着不同的抉择:一方面,陶渊明坚决地否定佛教信仰和佛学思想,对慧远所力主的因果报应学说进行了有针对性的批判;另一方面,他采纳诗歌与散文交融的文体,创作了风格独特的文学作品《游斜川诗并序》《桃花源记并诗》。陶渊明的文化实践涵浑高妙,大气磅礴,由此而流照艺林,光景常新。陶渊明的人格是在亚细亚生产方式下产生的最高的知识分子人格,其所建构的桃花源的社会理想也是在亚细亚生产方式产生的最高的社会理想。

关键词: 陶渊明;庐山佛教;汉译叙事佛经;《游斜川并序》;《桃花源记并诗》

中图分类号:I 206.2　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2025)06-0061-09

陶渊明与庐山佛教的关系问题长期以来一直受到学术界的关注。对与此相关一些具体问题,如陶渊明是否有佛教信仰,佛教对陶渊明的文学创作是否有影响,乃至陶渊明是否读过佛典等,以往学术界也有不同的观点。① 本文试图在前人的研究中发现相对明确可信的阐释,并重新予以讨论,重点彰显陶渊明在宗教思想信仰与宗教文学形式之间的不同抉择,期能加深对陶渊明的理解,并推进相关的研究。

一、信仰否定:从两首陶诗看陶渊明对佛教的态度

《饮酒二十首》(其二)②和《形影神并序》(三首),这四首诗不仅涉及陶渊明对待佛教思想信仰的态度,也涉及陶渊明对华夏固有文化的某些因素的态度,这里我们试图通过对这五首诗的解读,来获得有关上述问题的基本认识。

(一)《饮酒二十首》其二

儒家经典是陶渊明立身和学问之根本,如诗人自述:“少年罕人事,游好在六经。”尽管如此,陶公对儒家思想并不完全认同。《癸卯岁始春怀古田舍》诗曰:“先师有遗训,忧道不忧贫。瞻望邈难逮,转欲志长勤。”《劝农》诗曰:“孔耽道德,樊须是鄙;董乐琴书,田园弗履。若能超然,投迹高轨;敢不敛衽,敬

收稿日期:2024-12-21

作者简介:范子烨,中国社会科学院文学所研究员。

基金项目:本文获中国社会科学院“长城学者计划”资助(2024CCXZ006)。

① 陈寅恪认为浔阳陶氏属于信奉天师道之世家,因此,“渊明生值晋宋之际佛教最盛时代,大思想家如释慧远,大文学家如谢灵运,莫不归命释迦,倾心鹫岭,而五柳先生时代地域俱与之连接,转若绝无闻见者”(陈寅恪《魏书司马叡传江东民族条释证及推论》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店 2001 年版,第 78—119 页);丁永忠则认为,陶诗中充满了佛音,先后发表多篇论文,论证陶渊明其人其诗与庐山佛教之关系(丁永忠《陶诗佛音辨》,四川大学出版社 1997 年版);邓小军所撰《陶渊明与庐山佛教之关系——兼论〈桃花源记并诗〉》一文认同陈寅恪的观点,同时进行了较为细密深入的阐发,重点揭示《桃花源记并诗》文体在文学史上的意义和在思想上与某些汉译佛典的关联(邓小军:《诗史释证》,北京:中华书局 2004 年版,第 37—73 页)。

② 逯钦立校注:《陶渊明集》卷之三,北京:中华书局 1979 年版,第 87 页。本文所引陶渊明诗文一概出自此书,为避烦琐,之后不再出注。

赞德美。”陶公以一代大贤从事农业生产劳动,是对儒家思想的突破。再如《周易·坤卦·文言》有曰:“积善之家,必有馀庆;积不善之家,必有馀殃。”①此儒家之言奠定了我国传统报应观念的基础,但陶公对此也并不信奉。《饮酒二十首》其二:

> 积善云有报,夷叔在西山。善恶苟不应,何事空立言? 九十行带索,饥寒况当年。不赖固穷节,百世当谁传。

此处特别值得注意的是,陶的“积善”一语虽是由《文言》的“积善”而来,陶诗的“积善”云云虽然表面上呈现出对《文言》“积善”四句的否定,但渊明遣词,匠心独运,“积善云有报”之一“报”字即暗示、强调出自己矛头的指向。严格说来,在“积善之家,必有馀庆”二句中,“馀庆”主要是指留给后辈子孙的福泽,而非专指积善之人所受回报;同理,“积不善”二句,也意在强调不善之行会留下后患,这“后患”也未必施诸“积不善”者之身。上述意思,对“游好在六经”的陶渊明来说不容不知。但陶渊明对“善恶苟不应”的论议是以自身悲惨遭遇为基础的,是一种切身的感受,故他重视的是“今生”而非来世,亦非后世子孙能够由自己的善行而获得福泽。也就是说,陶渊明希企的是“积善”的现世报,而质疑乃至否定的也是与现世善恶之行相对应的善恶之报,因为他自身的遭遇,以及伯夷叔齐、荣启期的生平均昭示着现世“善恶”之报“不应”这一事实。② 显而易见,陶渊明在此是质疑乃至否定的“现世报”,而一句“何事空立言”则将问题聚焦到具体的人与具体的文;那么,究竟是谁在哪篇文中徒然论述“现世报”的理念? 揆诸当时情形,陶公锋芒所向无疑是慧远,其所指之文无疑是慧远的《三报论》。

报应观念是中国传统思想与天竺传入中土的佛教思想的会通之点。对此,无论是陶渊明还是慧远,皆了然于心。慧远在我国是第一位把印度佛教思想和中国传统报应观念结合起来加以阐发并使之中国化的高僧③,而因果报应之说乃是中土佛家的根本教义;对此,慧远平生曾大力弘扬之,尤以《三报论》最为著名,论中有云:

> 经说业有三报:一曰见报,二曰生报,三曰后报。见报者,善恶始于此身,即此身受;生报者,来生便受;后报者,或经二生、三生,百生、千生,然后乃受。……世或有积善而殃集,或有凶邪而致庆,此皆见业未就,而前行始应,故曰祯祥遇祸,妖孽见福。疑似之嫌,于是乎在。④

《三报论》是远公阐释因果报应之说的核心性文献,此论乃针对戴逵的质疑而作。案戴氏《答远法师书》云:

> 安公和南:辱告,并见《三报论》,旨喻宏远,妙畅理宗。览省反复,欣悟兼怀。弟子虽伏膺法训,诚信弥至,而少游人林,遂不涉经学。往以艰毒交缠,聊寄之释疑,以自摅散。此盖情发于中而形于言耳,推其俗见之怀,诚为未尽,然三报旷远,难以辞究。弟子寻当索归,必觐展,冀亲承音旨,益祛其滞。诸怀寄之周居士。戴安公和南。⑤

周居士,即周续之。戴逵所撰《答周居士难〈释疑论〉》一文⑥,也与因果问题的讨论有密切关系,而据《示周续之祖企谢景夷三郎》诗,可知周续之也是陶渊明的熟人。作为虔诚的佛教居士,戴逵虽然笃信

---

① 朱熹:《周易本义》卷一,北京:中华书局2009年版,第47页。

② 论及陶渊明与慧远乃至同时代其他人士的关系,我们必须明确这样的情况:在晋宋时代,整个知识界的文化信息总量是很小的,但其传播速度却极快,就此而言,无论是京口、建康,还是江左、江右,或者庐山上下,地理的阻隔并不能影响人们对新知的接受。具言之,那就是在某些共时性的阶段内,新作一出,人们都能看到。明确这一点,我们就可以避免“文本想象”之嫌。

③ 参见方立天:《慧远及其佛学》,北京:中国人民大学出版社1984年版,第76页;方立天:《慧远佛教因果报应说批判》,《魏晋南北朝佛教论丛》,北京:中华书局1982年版,第92—110页。

④ 严可均编:《全晋文》卷一五七,《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册,北京:中华书局1958年版,第2398页。

⑤ 《全晋文》卷一三七,《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册,第2249页。

⑥ 《全晋文》卷一三七,《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册,第2251页。

佛法，对佛家报应之说却提出了强烈的质疑，其《与远法师书》曰：

> 安公和南：弟子常览经典，皆以祸福之来，由于积行。是以自少束修，至于白首，行不负于所知，言不伤于物类。而一生艰楚，荼毒备经，顾景块然，不尽唯已。夫冥理难推，近情易缠，每中宵幽念，悲慨盈怀。始知修短穷达，自有定分。积善积恶之谈，盖是劝教之言耳。近作此《释疑论》，今以相呈。想消息之馀，脱能寻省。戴安公和南。①

这种质疑反映了东晋时代中国本土的佛教信徒的特殊心态，即以自身的境遇审视佛教的果报学说，这是信仰中的质疑，也是质疑中的信仰。而至六朝后期，这种佛教信徒的质疑之声则完全消失了。陶渊明敏锐地洞察了戴逵的特殊心态，其《戊申岁六月中遇火》诗叙述家宅遭遇火灾，其中“中宵伫遥念”，即本于戴逵此信中的“每中宵幽念”，而“积善云有报”的内涵与上文所谓“积善积恶之谈”相同。另如陶渊明《怨诗楚调示庞主簿邓治中》诗：

> 天道幽且远，鬼神茫昧然。结发念善事，僶俛六九年。弱冠逢世阻，始室丧其偏。炎火屡焚如，螟蜮恣中田。风雨纵横至，收敛不盈廛。夏日长抱饥，寒夜无被眠。造夕思鸡鸣，及晨愿乌迁。在己何怨天，离忧凄目前。吁嗟身后名，于我若浮烟。慷慨独悲歌，锺期信为贤。

诗人历数自己平生勤勤恳恳，不断行善，然而却屡遭不幸：丧偶之痛，炎火之灾，庄稼歉收，挨饿受冻，度日如年，这一切都让诗人感到天道幽远，鬼神茫昧。“天道”二句是戴逵“冥理难推”的互文，“离忧”一句是戴逵“近情易缠”的互文。从“结发”句到“及晨”句，几乎就是对戴氏信中“弟子常览经典……不尽唯已”一段的改写。戴逵《释疑论》云：

> 夫人资二仪之性以生，禀五常之气以育，性有修短之期，故有彭殇之殊；气有精粗之异，亦有贤愚之别，此自然之定理，不可移者也。是以尧舜大圣，朱均是育；瞽叟下愚，诞生有舜；颜回大贤，早夭绝嗣；商臣极恶，令胤克昌；夷叔至仁，饿死穷山；盗跖肆虐，富乐自终；比干忠正，毙不旋踵；张汤酷吏，七世珥貂。凡此比类，不可称数。验之圣贤既如彼，求之常人又如此。故知贤愚善恶，修短穷达，各有分命，非积行之所致也。夫以天地之玄远，阴阳之广大，人在其中，岂唯稊米之在太仓，毫末之于马体哉？②

《饮酒》诗所谓“夷叔在西山”，与“夷叔至仁，饿死穷山”意思相同；而陶渊明《形影神》诗序“贵贱贤愚，莫不营营以惜生，斯甚惑焉”，《形影神》三首《神释》诗“老少同一死，贤愚无复数”，与戴氏此论所谓“气有精粗之异，亦有贤愚之别”以及“故知贤愚善恶，修短穷达，各有分命，非积行之所致也”的表述也具有互文性；至于《神释》诗“人为三才中，岂不以我故”③二句，则檃栝了戴氏《释疑论》“夫以天地”三句。由此可见，以戴逵与远公的关于因果报应学说的讨论为核心，陶渊明表达了对戴氏的认同和对远公的否定，而陶渊明直接提出：“善恶苟不应，何事空立言？”如此发问，问题极为尖锐，态度也是相当劲猛的。在诗人看来，既然今生的“见报”尚且不能实现，那么，来世的“生报”“后报”岂非更为缥缈？显然，佛家的来世观念被诗人彻底抛弃了。而诗人认为，士人只有秉持安贫守贱的高尚气节，才能留名于后世，才能实现对个体生命的超越，所以说“不赖固穷节，百世当谁传”，这显然是以“立德”为士人修身之根本。

如此，陶公既否定儒家积善积恶之言，更否定佛家三世果报之说。

（二）《形影神并序》

现代学者关于这三首诗的讨论由陈寅恪在 1945 年发表的《陶渊明之思想与清谈之关系》④一文开

---

① 《全晋文》卷一三七，《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册，第 2249 页。

② 《全晋文》卷一三七，《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册，第 2251 页。

③ 《形影神并序》，《陶渊明集》卷二，第 35—37 页。

④ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，第 201—229 页。此文最早在成都以单行本的形式发表。

始,随后在 1946 年 6 月,逯钦立发表《〈形影神〉诗与东晋之佛道思想》①一文。此二文均以《形影神并序》为讨论之核心,陈文境界高远,逯文比较切实。兹摘录逯文要语如下(序号为笔者所加),以见其阐陶之要旨:

1. 渊明诗文,其“颇示己志”之语,虽屡屡见,而皆因事托心,偶尔及之,求其专篇发挥其思想者,实唯此《形影神》之作也。

2. 形神二字之用以辨理遣词,魏晋以来,虽益大行,唯专以发为文章,视作一种教派之思想理据,而震撼一时风行数世者,则为释慧远之《形尽神不灭论》。《形尽神不灭论》,实慧远为报应说所设之理论依据;盖若人死神灭,即无来生,则三报之论,等于虚言。欲申报应之义,势必有此神不灭之论调也。慧远既以形神论,为罪福报应之理据,是以后之辨报应者,无论其为护法抑系贬佛,即均以形神为言,如郑道子《神不灭论》及范缜《神灭论》为双方之代表。然则此震撼一时风行数世之形神论,其与远公比邻之渊明,固当有甚大之影响,而《形影神诗》之有涉报应论,断可知也。

3. 慧远晋义熙九年立佛影,作《佛影铭》,其序云:“是故如来,或晦先迹以崇基,或显生涂而定体,或独发于莫寻之境,或相待于既有之场。独发类乎形,相待类乎影,推夫冥寄为有待邪! 为无待邪! 自我而观,则有间于无间矣。求之法身,原无二统,形影之分,孰际之哉。”而铭词则云:“廓矣大像,理玄无名。体神入化,落影离形。”是慧远不特为佛义而论神形,抑且因此佛影,而铭中兼及形影神。慧远称:“铭石之日,道俗欣感,挥翰之宾,佥焉同咏。”并遣道秉远道邀谢灵运撰作铭文,此事之纠师动众闻于远近者,可以想见。影之与神形发生因缘,始于此时此事,渊明形影神之命题,必针对此事而为之。

以形影神三物,命一新题,乃渊明取慧远法论字眼,有意合之者。

4. 形神俱化,不惟与佛义相反,抑且不同于东晋之丹鼎派道家。

道教重形,佛门重神,彼此适为相反。于此并知慧远形尽神不灭之论,不特为佛教张目,抑且暗斥道家,渊明形神俱灭之说,则兼就当时之佛道两家而一切反之也。

夫沙门主神主报应,道士重形重长生,彼此之观点虽异,而其束于教惑于物者,则无不同,徒托名俗外,非自然无为之道也。

逯氏认为陶渊明《形影神并序》是受慧远在晋义熙九年(413)立佛影并作《万佛影铭并序》②一事的激发而创作的,是关于当时思想界热门话题的一组诗,其前无古人的诗题乃摄取远公此铭之三个关键词而获得。逯氏之考论,至为详实,所言鞭辟入里,令人信服,而其要点在于:其一,远公之形神理论是其因果报应说的理论基础,《形尽神不灭论》是其理论总纲;其二,陶渊明主张形尽神灭,以自然无为为最高境界,与佛家重神并主因果报应和道教重形并主长生久视之思想,皆有重大差异。陈寅恪说:“凡研究渊明作品之人莫不首先遇一至难之问题,即何以绝不发见其受佛教影响是也。以渊明之与莲社诸贤,生既同时,居复相接,除有人事交际之记载而外,其他若《莲社高贤传》所记闻钟悟道等说皆不可信之物语也。陶集中诗文实未见赞同或反对能仁教义之单词只句,是果何故耶?”③此说并不符合上引陶诗的实际情况。

由逯氏之说可知,陶公对佛教信仰是完全否定的,而对道教思想则是局部否定的。

总之,陶渊明不仅从根本上否定了佛教的思想信仰,而且对传统儒家和道教思想也有所摈斥。这就

---

① 逯钦立:《汉魏六朝文学论集》,西安:陕西人民出版社 1984 年版,第 218—246 页。当时,逯氏正在李庄,隶属某研究院历史语言研究所历史组,故其文之撰写,当系受陈寅恪影响之结果。

② 《全晋文》卷一六二,《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册,第 2402—2403 页。

③ 《陶渊明之思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,第 217 页。其所谓“能仁”,系指释迦牟尼。案《魏书·释老志》云:“所谓佛者,本号释迦文者,译言能仁,谓德充道备,堪济万物也。”《魏书》卷一一四,第 8 册,北京:中华书局 1974 年版,第 3027 页。

是陶渊明的思想力量。

二、文体吸纳:庐山诸道人《游石门诗并序》与陶渊明《游斜川并序》《桃花源记并诗》

庐山是一座人文背景深厚、富有诗情画意的名山。正如南朝梁刘孝绰(481—539)《酬陆长史倕》诗所言:"庐阜擅高名,岧岧凌太清。舒云类紫府,标霞同赤城。"①在东晋末期,以慧远为首的庐山僧团不仅通过弘扬佛法给当时的中国知识界带来了崭新的文化气息,而且通过自己的创作实践给当时的诗坛带来了别致的诗学风格。远公本身就是一位杰出的诗人。"庐山接纳了慧远,慧远开拓了庐山的人文境界。"②这与他渊懿广茂的诗才是分不开的。《高僧传》卷六《释慧远传》载:

> 陈郡谢灵运负才傲俗,少所推崇,及一相见,肃然心服。……初远善属文章,辞气清雅。席上谈吐,精义简要。加以容仪端整,风彩洒落,故图像于寺,遐迩式瞻。所著论序铭赞诗书集为十卷,五十馀篇,见重于世。③

所以,谢灵运对远公的钦服,绝不仅仅是对佛教信仰的认同,远公的人格魅力、风神气度乃至文学造诣也都是吸引他的因素。而在庐山之上,远公以诗人的审美和高僧的襟怀建构了他那迷人的寺院。慧皎《远传》载:

> 创造精舍,洞尽山美,却负香炉之峰,傍带瀑布之壑,仍石垒基,即松栽构,清泉环阶,白云满室。复于寺内别置禅林,森树烟凝,石筵苔合。凡在瞻履,皆神清而气肃焉。

东林寺依托于庐山的自然形胜,故能给人以文学灵境的启迪。所以,远公对庐山的自然之美以及人文历史都进行了深入的考察和翔实的记录。而据《世说新语·规箴》第 24 条刘孝标注引远公《庐山记》和《游山记》④,可知远公对庐山的历史和地理是非常熟悉的;不仅如此,远公在《庐山记》中还以优美的充满诗意的文笔对庐山的自然形胜进行了动人的描绘⑤。出于对庐山的审美观照,远公在隆安四年(400)二月组织、发起了一次规模很大的游山活动;一时之间,庐山的僧侣和居士们逸兴遄飞,诗思飘舞。当时,远公创作了著名的《游庐山》诗:

> 崇岩吐清气,幽岫栖神迹。希声奏群籁,响出山溜滴。有客独冥游,径然忘所适。挥手抚云门,灵关安足辟。流心叩玄扃,感至理弗隔。孰是腾九霄,不奋冲天翮。妙同趣自均,一悟超三益。⑥

这首诗开一时之风气,为庐山佛教文学创作之先导。诗人面对清气流溢的崇岩和神迹昭然的幽岫,在群籁鸣响、山泉淙淙的自然画卷中冥然独游,物我两忘。其中"希声奏群籁"一句,令人联想到陶渊明《癸卯岁十二月中作与从弟敬远》"倾耳无希声"一句(《陶渊明集》卷三,第 78 页)。当时,刘程之(即刘遗民)作《奉和慧远游庐山诗》,王乔之作《奉和慧远游庐山诗》,张野作《奉和慧远游庐山诗》,庐山诗坛极盛一时。这些诗作语言典雅,诗意蕴藉,富于理性,表现了深厚的诗学素养和高超的艺术水准。而最值得关注的是庐山诸道人创作的《游石门诗并序》:

> 石门在精舍南十馀里,一名障山。基连大岭,体绝众阜。辟三泉之会,并立而开流,倾岩玄映其上,蒙形表于自然,故因以为名。此虽庐山之一隅,实斯地之奇观,皆传之于旧俗,而未睹者众。将由悬濑险峻,人兽迹绝,径回曲

---

① 逯钦立辑校《梁诗》卷一六,《先秦汉魏晋南北朝诗》下册,北京:中华书局 1983 年版,第 1834 页。
② 曹虹:《慧远评传》,南京:南京大学出版社 2002 年版,第 111 页。
③ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》,第 221—222 页。
④ 刘义庆撰,徐震堮校笺:《世说新语校笺》,北京:中华书局 1984 年版,第 314 页。
⑤ 《全晋文》卷一六二,《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册,第 2398—2399 页。
⑥ 逯钦立辑校《晋诗》卷二〇作"《庐山东林杂诗》"(《先秦汉魏晋南北朝诗》中册,第 1085 页),误。逯钦立引明冯惟讷《古诗纪》云:"一作《游庐山》",是;据刘遗民、王乔之和张野诸人唱和之作,当以此为正。

> 阜,路阻行难,故罕经焉。释法师以隆安四年仲春之月,因咏山水,遂杖锡而游。于时交徒同趣三十馀人,咸拂衣晨征,怅然增兴。[……]斯日也,众情奔悦,瞩览无厌,游观未久,而天气屡变。霄雾尘集,则万象隐形;流光回照,则众山倒影。开阖之际,状有灵焉,而不可测也。乃其将登,则翔禽拂翮,鸣猿厉响。归云回驾,想羽人之来仪;哀声相和,若玄音之有寄。虽仿佛犹闻,而神以之畅;虽乐不期欢,而欣以永日。当其冲豫自得,信有味焉,而未易言也。退而寻之,夫崖谷之间,会物无主,应不以情而开兴,引人致深若此,岂不以虚明朗其照,闲邃笃其情耶?并三复斯谈,犹昧然未尽。俄而太阳告夕,所存已往,乃悟幽人之玄览,达恒物之大情。其为神趣,岂山水而已哉!于是徘徊崇岭,流目四瞩:九江如带,丘阜成垤。因此而推,形有巨细,智亦宜然。乃喟然叹:宇宙虽遐,古今一契,灵鹫邈矣,荒途日隔,不有哲人,风迹谁存。应深悟远,慨焉长怀,各欣一遇之同欢,感良辰之难再,情发于中,遂共咏之云尔。
>
> 超兴非有本,理感兴自生。忽闻石门游,奇唱发幽情。褰裳思云驾,望崖想曾城。驰步乘长岩,不觉质有轻。矫首登灵阙,眇若凌太清。端坐运虚论,转彼玄中经。神仙同物化,未若两俱冥。①

这是一首纪游诗。诗序所谓“精舍”就是指东林寺,而“释法师以隆安四年仲春之月”云云,既说明庐山僧侣同游庐山,也表明这篇作品为庐山诗僧的集体创作。“忽闻”一句,是指远公石门之游;“奇唱”一句,是指远公作《游庐山》诗;“超兴”二句,化用远公《游庐山》诗“流心”二句。以远公为首的三十多位“交徒同趣”者,以澄怀味道的心态一同游山,仿佛就是一群艺术大师共同鉴赏着一幅幅神秘、空灵而幽邃的自然山水画卷,然而,他们是一些心中有佛、憧憬来世的文化人,是虔诚的佛教徒,因此,他们在庐山的自然山水中感受到的是虚明,是深邃。在佛光的照耀下,他们似乎看到了邈远的灵鹫胜境。这首诗书写的群体性之歌咏有别于中土固有的个体性吟咏,而庐山僧人群体畅游石门时生发的心灵意识由此得以集中书写,如同庐山诸沙弥创作的《观化决疑诗》一样,诗人个体融合于群体之中,堪称为东晋诗坛的一首奇诗。

就文体而言,《游石门诗并序》这种诗歌与散文交融的形式是非常独特的,其五言诗的部分虽短,对诗序的长行散句部分却具有明显的重复性,其直接的源头乃是汉译叙事佛经。关于后者,吴海勇指出:

> 偈散结合是汉译叙事佛经的一大特色,其与梵文原典偈散交替的文体特征相对应,体现了译经者对原典的忠实态度。偈的梵文原意为诗或颂,在古印度,诗歌与散文交替进行是最为通行的文艺形式,佛经偈散结合的体制可谓是渊源有自。然而,佛经中的偈颂又有其独特性,汉译佛经偈散结合远非传统汉语文学诗文搭配那么单纯。偈颂是佛经不可或缺的组成。佛典无论是按照九分教还是十二部经的分法,都包括祇夜与伽陀这两类经文。祇夜又称应颂、重颂,是以偈的形式将前面长行(亦即散文)所说的内容重申一遍;伽陀又称讽颂、孤起颂,是宣说长行之外意思的偈颂。祇夜与伽陀,实际上是佛经偈散结合的两种方式,古印度艺文偈散结合方式大约不出上述两种。……以上引文道出偈颂为人喜闻乐见、便于理解记忆等特性。佛陀当年随缘说法,末了多将自己所说的要义以偈颂形式复述一遍,正是看到祇夜说法有如此优势。②

中土传统的传赞体如陶渊明的《晋故征西大将军长史孟府君传》《天子孝传赞》《诸侯孝传赞》《卿大夫孝传赞》《士孝传赞》《庶人孝传赞》,碑文体如蔡邕的《郭有道碑文》《陈太丘碑文》,以及延续这种文体的佛家文本,如支遁的《阿弥陀佛像赞并序》《释迦文佛像赞并序》,慧远的《襄阳丈六金像颂并序》《万佛影铭并序》等,在形制上酷似《游石门诗并序》,但其铭颂韵语部分都是四言诗,且依托于长行散句部分,不具有重颂的性质,所以实际上与《游石门诗并序》这类作品是形似而神不似。当然,就文学性、叙事性和抒情性而言,《游石门诗并序》比一般的汉译叙事佛经更强,其诗歌艺术更为精粹。诗人将佛理寄寓在山水的妙赏中,直白的说教性减弱,更容易感化人心,宗教与文学由此得以互为资用。

值得注意的是,远公于晋安帝隆安四年(400)庚子二月在庐山之中发起石门之游,这次游山活动以及由此催生的《游石门诗并序》无疑会受到当时文化界的高度关注。实际上,不到一年以后,陶渊明于

---

① 《晋诗》卷二〇,《先秦汉魏晋南北朝诗》,中册,第 1085—1086 页。

② 吴海勇:《中古汉译佛经叙事文学研究》,北京:学苑出版社 2004 年版,第 369—371 页。

晋安帝隆安五年辛丑(401)正月五日在庐山之下发起的斜川之游,此举可视为对石门之游的回应①。

《游斜川》诗序曰:

> 辛酉正月五日,天气澄和,风物闲美。与二三邻曲,同游斜川。临长流,望曾城,鲂鲤跃鳞于将夕,水鸥乘和以翻飞。彼南阜者,名实旧矣,不复乃为嗟叹。若夫曾城,傍无依接,独秀中皋,遥想灵山,有爱嘉名。欣对不足,率尔赋诗。悲日月之遂往,悼吾年之不留。各疏年纪乡里,以记其时日。

诗曰:

> 开岁倏五十,吾生行归休。念之动中怀,及辰为兹游。气和天惟澄,班坐依远流。弱湍驰文鲂,闲谷矫鸣鸥。迥泽散游目,缅然睇曾丘。虽微九重秀,顾瞻无匹俦。提壶接宾侣,引满更献酬。未知从今去,当复如此不?中觞纵遥情,忘彼千载忧。且极今朝乐,明日非所求。②

美丽的自然山水,诗意的生活趣味,潇洒的生命情调和深沉的人生喟叹,正是斜川之游的主题。陶渊明向内观照自我的心灵,向外驰情于自然之美,通过对自然的人化,他发现并升华了自然的美。这仿佛是婴儿的眼睛,无论是对相同的事物,还是对不同的事物,每天每时每刻都有新的发现。这是一种伟大的艺术眼光,也显现了极高的哲学思维水准。如果说《游石门诗并序》表达的是乐山之思,而《游斜川并序》书写的则是乐水之情。我们再比较一下这两首诗的三段文本:

> 1. 超兴非有本,理感兴自生。忽闻石门游,奇唱发幽情。(《游石门诗》)/开岁倏五十,吾生行归休。念之动中怀,及辰为兹游。(《游斜川》)

二诗开篇各自叙述了出游的缘由,皆有感而为之。

> 2. 褰裳思云驾,望崖想曾城。驰步乘长岩,不觉质有轻。(《游石门诗》)/迥泽散游目,缅然睇曾丘。虽微九重秀,顾瞻无匹俦。(《游斜川》)

“曾城”“曾丘”均指曾城山,正是这两篇作品的连接点。《游斜川》诗序中所说“临长流,望曾城”以及“若夫曾城”云云,与《游石门诗序》所谓“归云回驾,想羽人之来仪”以及《游石门诗》所谓“褰裳思云驾,望崖想曾城”之诗意非常相近。

> 3. 矫首登灵阙,眇若凌太清。端坐运虚论,转彼玄中经。神仙同物化,未若两俱冥(《游石门诗》)/未知从今去,当复如此不?中觞纵遥情,忘彼千载忧。且极今朝乐,明日非所求。(《游斜川》)

《游石门诗》表达了佛家的色空观念,《游斜川》则是现实情志的抒发,二者既相反而亦相承。显然,上述的文本情况并非偶然的巧合。就诗人采用的诗体而言,《游石门诗并序》和《游斜川并序》也是完全一致的。显而易见,《游石门诗并序》这篇文学杰作所呈现的特殊诗体形态及其所叙写的石门之游,引起了陶渊明的深切关注。

《游斜川并序》“序”的部分比“诗”的部分多 11 字,其“诗”对“序”具有明显的复述性:

> 1. 序曰:辛丑正月五日,天气澄和,风物闲美。与二三邻曲,同游斜川。
> 序又曰:悲日月之遂往,悼吾年之不留。各疏年纪乡里,以记其时日。
> 诗曰:开岁倏五十,吾生行归休。念之动中怀,及辰为兹游。
> 2. 序曰:临长流,望曾城,鲂鲤跃鳞于将夕,水鸥乘和以翻飞。彼南阜者,名实旧矣,不复乃为嗟叹。若夫曾城,傍无依接,独秀中皋,遥想灵山,有爱嘉名。欣对不足,率尔赋诗。
> 诗曰:气和天惟澄,班坐依远流。弱湍驰文鲂,闲谷矫鸣鸥。迥泽散游目,缅然睇曾丘。虽微九重秀,顾瞻无

---

① 参见徐保余:《陶渊明斜川之游释证》,《文学遗产》2007 年第 2 期,第 15—21 页。

② 诗序“辛酉”,本作“辛丑”,“丑”字后,宋本校记:“一作酉。”见《陶渊明集》卷二,第 34 页。首句“开岁倏五十”,“十”字,宋本校记:“一作日。”联系下一句“吾生行归休”,作“开岁倏五日”讲不通。

匹俦。

这两部分对应性很强,“诗”均是对“序”的重复。至于“提壶接宾侣”以下八句诗,属于独立的议论发挥,也是建立在“序”所描述的背景基础之上的。根据这种情况,我们可以确定《游斜川并序》是对《游石门诗并序》的模拟,前者是由后者的激发而产生的。这意味着,陶渊明也在与庐山诗僧们唱和!这也是一种富有文化意味的“诗学对抗”!

而《桃花源记并诗》的“记”的部分大于“诗”的部分,其文体之特征与《游石门诗并序》和《游斜川并序》也是完全一致的。显然,《游斜川并序》和《桃花源记并诗》都具有“偈散结合”之特色,就作品内部的结构功能而言,《游斜川》诗和《桃花源诗》实际上就是“祇夜”(参见上文所引吴海勇之言)。因为对“序”和“记”而言,它们都具有“应颂”和“重颂”的性质,具言之,那就是它们都用诗的文学形式复述了作为散文形式的“序”和“记”所描述的内容。所以,陶渊明创造《桃花源记并诗》这种小说诗歌合一的文学体裁,与庐山诸道人创作的《游石门诗并序》有直接的渊源关系;换言之,《游斜川并序》处于《游石门诗并序》和《桃花源记并诗》之间,文体既然相同,时间又复相续,足以彰显《桃花源记并诗》在文体上取法于《游石门诗并序》之事实;在文体意义上,《游石门诗并序》《游斜川并序》《桃花源记并诗》是三篇密切相关的作品,这也是当时“庐山文化圈”的文学风气使然①。

要之,庐山佛教文学的代表作《游石门诗并序》之文体脱胎于韵散结合的汉译叙事佛经,进入刘宋时代②,陶渊明又以同样的诗体形式创写了不朽的文学经典《桃花源记并诗》,其艺术性更是青出于蓝而胜于蓝。这篇作品纯然是陶渊明精神世界的映射,是黑暗的现实社会中的一道光明。其所彰显的陶渊明的人格是在亚细亚生产方式下产生的最高的知识分子的人格,其所建构的桃花源的社会理想也是在亚细亚生产方式下,产生的最高的社会理想。“贫居依稼穑,戮力东林隈。不言春作苦,常恐负所怀。”“纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”③这就是陶渊明。钟记室称陶公为“古今隐逸诗人之宗”④,良有以也!

世界上任何一种宗教都是一个丰富的文化体系,其构成要素都是多元的。这些要素包括宗教思想、宗教信仰和宗教艺术(如音乐、文学和美术)等。以往学术界对陶渊明与庐山佛教关系的研究,往往不能将佛教思想(包括教义、信仰)以及作为佛教思想载体之一的佛教文学(内容和形式)区分开来,而是将这些文化因素混为一谈,所以常常陷于无谓的论争。正如上文所论,仅就陶渊明彻底否定佛家之根本教义——因果报应学说这一点而言,陶渊明与庐山佛教的矛盾是绝对不可调和的;尽管如此,作为一位文化通人和文学巨匠,陶渊明对佛教经典、佛学文本以及庐山佛教文学均给予了充分的关注,并且在文体上积极接受庐山佛教文学的某些形式因素⑤,并由此实现了超越古今的文学创写。总之,在晋宋时代,来自异域的佛家文化与中华本土固有的文化在强烈的碰撞中不断交融,陶渊明对佛家文体的接受,正显示了其作为一代文化巨子善于容纳新知的博大襟怀。

众所周知,佛学乃是由天竺输入中土的第一种系统的思想,对中土固有的思想、文化产生了很强的冲击力,尤其在晋宋时代,经慧远大师的弘扬,佛教已经是日丽中天,但是在庐山的般若像前,我们看不

---

① 参见李剑锋:《论江州文学氛围对陶渊明创作的影响》,《文学遗产》2004 年第 6 期,第 16—25 页。

② 《桃花源记》称“晋太元中”,由此可知这篇作品创作于刘宋时期,王瑶认为作于永初二年(421),见王瑶编注《陶渊明集》,北京:人民文学出版社 1956 年版,第 78 页。

③ 《形影神并序·神释》,《陶渊明集》卷二,第 37 页。

④ 陈延杰:《诗品注》,北京:人民文学出版社 1980 年版,第 41 页。

⑤ 邓小军云:“在文化价值层次,渊明始终坚持自己的中国文化本位,……但是,在文化因素、形式的层次,渊明并不排斥来自佛教的启发影响、借鉴作用。渊明创造桃源社会理想,创造《桃花源记并诗》小说诗歌合一的文学体裁,即是承受了……长行偈颂合一文体的启发影响。在中国文学史上,渊明创造小说诗歌合为一体的文体,为唐代小说诗歌合为一体的文体导乎先路,具有重要的地位。”《诗史释证》,第 73 页。

到陶渊明的身影;在“莲社”一百多位信徒的祈求往生西方极乐世界的誓愿声中,我们也听不到陶渊明的声音①。作为一位文化巨子,陶渊明保持了中土知识分子固有的文化品格,同时,在佛家文化不断丰富中土文化的复杂的历史进程中,他又善于采纳庐山佛教文学的最新艺术形式,善于摄取汉译佛典之新文体,从而创写了不朽的文学经典和风格独特的历史著作,可谓涵浑高妙,大气磅礴,由此而流照艺林,光景常新。因此,无论是否定佛家思想教义,还是接受佛教文体形式,陶渊明的文化实践都具有重要的意义。而陶渊明和慧远的关系,亦如英国诗人约翰·济慈(John Keats,1795—1821)所说:“许多心灵各自向相反的方向出发,途中来来往往,在无数点上互相交臂而过,最后竟又重聚在旅途的终点。”②所以,尽管陶渊明和慧远的文化践履不同,价值取向有异,他们都是华夏历史上的文化巨人,不仅建树卓著,戛戛独造,而且各以自己的智慧和风采熠耀后世,垂范来昆。

Negation and Absorption: An In-depth Exploration of the Relationship Between Tao Yuanming and Lushan Mountain Buddhism

Fan Ziye

(*Institute of Literature*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: The relationship between Tao Yuanming (陶渊明) and Lushan Mountain Buddhism (庐山佛教), together with some related issues, has long attracted the attention of the academic community. An examination of Tao Yuanming's classic works reveals that he made different choices between religious beliefs and religious literary forms: on the one hand, Tao Yuanming firmly rejected Buddhist beliefs and Buddhist thought, and carried out a targeted criticism of the theory of karma (cause and effect, 因果报应) strongly advocated by Huiyuan (慧远); on the other hand, he adopted the "Geya" (祇夜) literary form, which combined verse and prose, and created unique-style literary works such as *Poem on a Tour to Xiechuan with a Preface* (《游斜川诗并序》) and *The Peach Blossom Spring*: *A Narrative with a Poem* (《桃花源记并诗》). Tao Yuanming's cultural practice was profound, subtle and magnificent, thus shining brightly in the field of art and literature with an enduring charm. Tao Yuanming's personality represented the highest personality of intellectuals shaped under the Asiatic mode of production, and the social ideal of the Peach Blossom Spring that he constructed was also the highest social ideal generated under the Asiatic mode of production.

Key words: Tao Yuanming; Lushan Mountain Buddhism; Chinese-translated narrative Buddhist scriptures; *Poem on a Tour to Xiechuan with a Preface*; *The Peach Blossom Spring*: *A Narrative with a Poem*

(责任编辑　郑　园)

① 慧皎《释慧远传》载:“彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱民、张季硕等,并弃世遗荣,依远游止。远乃于精舍无量寿像前,建斋立誓,共期西方。乃令刘遗民著其文曰:“惟岁在摄提格,七月戊辰朔,二十八日乙未。法师释慧远,贞感幽奥,宿怀特发。乃延命同志息心贞信之士,百有二十三人,集于庐山之阴,般若台精舍阿弥陀像前,率以香华敬廌而誓焉。……”《高僧传》,第214页。

② 约翰·济慈1818年2月19日《致雷诺》,茅于美译,古典文艺理论译丛编辑委员会编:《古典文艺理论译丛》,第1册,北京:人民文学出版社1962年版,第136页。